

Christoph Marksches

## Altkirchliche Christologie und Neues Testament

### Beobachtungen zur Bibelhermeneutik des Ambrosius von Mailand

Ob von den verschiedenen neutestamentlichen Christologien zu jener spezifischen Form der altkirchlichen Christologie, wie sie auf den reichsweiten Konzilien des vierten und fünften Jahrhunderts normiert wurde<sup>1</sup>, eine organische und theologisch sinnvolle Entwicklung führt oder dieser Prozeß nicht eher das Ergebnis eines Bruchs späterer Christen mit ihren einstigen Anfängen darstellt, ist stets und aus immer neuen Gründen heftig umstritten<sup>2</sup>. Und von einer konsensfähigen Antwort auf die Frage, wie man die Rolle biblischer Texte für diese Entwicklung möglichst präzise charakterisieren kann, ist man wohl auch noch weit entfernt. Wurde früher beispielsweise heftig kritisiert, daß eine Hellenisierung des Christentums einen Graben zwischen dem schlichten Evangelium Jesu und der Verkündigung Christi in philosophischen Termini aufgerissen habe<sup>3</sup>, wird gegenwärtig eher die Vor-

---

<sup>1</sup> A. Kardinal Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg u.a. 1982; Bd. 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518), Freiburg u.a. 1986; A.M. Ritter, *Dogma und Lehre im Leben der Alten Kirche*, HDThG I, Göttingen 1989 (= 1982), 99-283.

<sup>2</sup> Vgl. nur die Debatte um den von John Hick herausgegebenen Sammelband „Wurde Gott Mensch?“ (Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, GTB 315, Gütersloh 1979); Nachweise bei I.U. Dalferth, *Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie*, ZThK 84, 1987, 320-344.

<sup>3</sup> A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1. Bd. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Tübingen 1909, 250; vgl. dazu M. Hengel/C. Marksches, *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, London/Philadelphia 1989, 56 mit n. 291 auf p. 96f.; W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, ZKG 70, 1959, 1-70 = ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1979, 296-346 und

stellung eines vom neutestamentlichen Autor ursprünglich intendierten Literalsinnes, den sein neuzeitlicher Interpret erkennt und formuliert, problematisiert. Auch bei dieser Sicht<sup>4</sup> könnte unter der Hand die Verbindung zwischen den neutestamentlichen und altkirchlichen Christusbildern zerbrechen, einfach, weil sie sich nicht mehr wahrnehmen läßt. Daß die großen altkirchlichen „dogmatic definitions far more elaborate than their scriptural starting points“<sup>5</sup> sind, wird wohl kaum einer bestreiten wollen. Die entscheidende Frage scheint vielmehr, ob diese Entwicklung von biblischen Texten nur begleitet oder auch gesteuert, normiert und reguliert wurde. – Otfried Hofius votiert mit der ihm eigenen Energie für die enge Beziehung zwischen Neuem Testament und altkirchlicher Christologie und besteht auf dem Literalsinn als einer für Exegese und systematische Theologie wichtigen Größe. Vielleicht interessiert ihn auch ein Versuch, die Rolle von biblischen Texten bei der Entfaltung der altkirchlichen Christologie an einem Beispiel präziser zu bestimmen.

Was im folgenden auf wenigen Seiten versucht werden soll, kann natürlich keine erneute oder gar abschließende Diskussion dieser alten großen Frage nach dem Verhältnis von altkirchlicher Christologie und neutestamentlicher Theologie sein, die wir als Fragenbündel vorzustellen suchten; kann selbstverständlich auch zu den beiden anderen eben angesprochenen Fragen allenfalls einen kleinen Beitrag leisten. Da der vorliegende Aufsatz während der Vorbereitung einer Übersetzung eines bestimmten Werkes des Mailänder Bischofs Ambrosius für

---

E.P. Meijering, *Die Hellenisierung des Christentums im Urteil A. v. Harnacks*, VNAWL 128, 1987.

<sup>4</sup> Vgl. dazu beispielsweise die Kontroverse über die Forderung nach einer „Erfassung des Literalsinnes“ von „kanonischen und wegweisenden“ Texten des Christentums im Theologiestudium (W. Hassiepen/E. Herms [Hg.], *Grundlagen der theologischen Ausbildung und Fortbildung im Gespräch. Die Diskussion über die ‚Grundsätze für die Ausbildung und Fortbildung der Pfarrer und Pfarrerinnen der Gliedkirchen der EKD‘. Dokumentation und Erträge von 1988 bis 1993*, Stuttgart 1993, 38f.). Die „gemischte Kommission für die Reform des Theologiestudiums“ griff die Kritik teilweise auf und spricht nun vom Literalsinn als von einer „regulativen Idee innerhalb des hermeneutischen Prozesses“ (a.a.O., 120-123).

<sup>5</sup> M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, Edinburgh 1994 (= *Profilo Storico dell'Esegesi Patristica*, Rom 1981, übers. v. J.A. Hughes), 132.

die Reihe „*Fontes Christiani*“ entstand, konzentriert er sich nahezu vollständig auf diesen Bischof und das nämliche fünfbändige Werk „Über den (trinitarischen) Glauben für den römischen Imperator Gratian“ (*de fide ad Gratianum augustum*), entstanden in zwei Abschnitten während der Jahre 378-381<sup>6</sup>. Für das Verständnis der folgenden Bemerkungen zu diesem trinitätstheologischen Hauptwerk des Ambrosius ist ferner noch die Information wichtig, daß das Werk vor allem aus Predigten besteht, die für den neuen Zweck (die Unterrichtung des Imperators) oberflächlich bearbeitet und etwas hastig verbunden worden sind<sup>7</sup>.

Diese Konzentration auf ein einzelnes Werk des vierten Jahrhunderts ist sinnvoll, weil es sich um einen Text handelt, der in seinem theologischen Argumentationsstil für die trinitätstheologischen und christologischen Auseinandersetzungen des vierten Jahrhunderts mindestens im lateinischen Bereich charakteristisch ist – die hier gewonnenen Ergebnisse zum Verhältnis von neutestamentlicher und altkirchlicher Christologie lassen sich verallgemeinern, wie ausführlichere Studien zeigen könnten.

Wir beginnen unsere Untersuchungen zum Verhältnis von neutestamentlicher und altkirchlicher Christologie im nämlichen Werk des Ambrosius mit der erläuternden Wiedergabe eines verbreiteten Eindrucks zum Stil theologischer Argumentation im vierten Jahrhundert. Jedem Leser fallen die großen Mengen von biblischen Zitaten auf, die bei einer ganzen Anzahl von Autoren das Gerüst der Argumentation und zugleich auch die (oder sagen wir zunächst vorsichtiger: einen Teil der) Basis der Gedankengänge bilden. Und ebenso schnell wird deutlich, daß es nur eine recht kleine Zahl von Stellen ist, die jeweils als Kernstellen der Argumentation zugrunde liegen; andere können sich selbstverständlich anlagern. Richard P.C. Hanson hat in seiner

<sup>6</sup> Eine ausführliche Diskussion der Datierung bei C. Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie. Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364-381)*, BHT 90, Tübingen 1995, 166-176; seither noch N.B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley u.a. 1994, 100-106 und D.H. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*, Oxford 1995, 128-153.

<sup>7</sup> Eine detaillierte Aufstellung bei C. Marksches, a.a.O., 89-97 (Exkurs I: Predigt und theologische Argumentation); dort auch weitere Literatur.

Darstellung der trinitätstheologischen Kontroverse des vierten Jahrhunderts zwölf solche Stellen ausführlicher diskutiert<sup>8</sup>: Prov 8,22<sup>9</sup>; Amos 4,12f.; Jes 53,8<sup>10</sup>; Ps 44(45),7f.<sup>11</sup>; Ps 109(110),1.3<sup>12</sup>; Joh 1,1; 10,30<sup>13</sup>; 14,9f.; 14,28<sup>14</sup>; 17,3; 20,17 und 1Kor 15,28. Man hat diesen Befund, daß und wie stark die Seiten jenes Werkes von biblischen Zitaten durchsetzt sind, gelegentlich mit dem wesentlich später aufgenommenen Begriff „biblische Theologie“ zu bezeichnen versucht; angesichts heutiger Diskussionen und Definitionen kann dieser begriffliche Anachronismus allenfalls eine hilfreiche Problemanzeige darstellen<sup>15</sup>; wir müssen auf diese Problemanzeige zurückkommen. In aller

<sup>8</sup> R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy* 318-381, Edinburgh 1988, 832-838; dort auch Literatur zu den einzelnen Stellen. Ich weise nur auf einige wenige neuere Titel ohne Anspruch auf Vollständigkeit hin; die ältere Literatur bei H.J. Sieben, *Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa*, SuPa 2, Rom 1983.

<sup>9</sup> M. Simonetti, *Studia sull'Arianesimo*, VSen 5, Rom 1965, 11-87.

<sup>10</sup> C. Marksches, *Der Mensch Jesus Christus im Angesicht Gottes – Zwei Modelle des Verständnisses von Jesaja 52,13-53,12 in der patristischen Literatur und deren Entwicklung*, in: B. Janowski/P. Stuhlmacher (Hg.), *Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, FAT 14, Tübingen 1996, 197-249.

<sup>11</sup> E. Grünbeck, *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms*, SVigChr 26, Leiden u.a. 1994 (mit Rez. C. Marksches, ThLZ 121, 1996, 376-378).

<sup>12</sup> C. Marksches, *Sessio ad Dexteram*. Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der christologischen Diskussion der altkirchlichen Theologen, in: M. Philonenko (Hg.), *Le Trône de Dieu*, WUNT 69, Tübingen 1993, 252-317.

<sup>13</sup> T.E. Pollard, *The Exegesis of John X.30 in the Early Trinitarian Controversies*, NTS 3, 1957, 324-349.

<sup>14</sup> M. Simonetti, *Giovanni 14.28 nella controversia ariana*, in: KYRIAKON. Festschrift J. Quasten in Two Volumes, ed. by P. Granfield and J.A. Jungmann, Vol. II, Münster 1970, 151-161.

<sup>15</sup> Vgl. z.B. für Ambrosius L. Herrmann, *Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe*, ZKG 69, 1958, 197-218; 199: „Ambrosius will Bibeltheologe sein“; ebenso E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand. Quellen und Entfaltung*, MBTh 29, Münster 1965, 91-94; V. Hahn, *Das wahre Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente*, MBTh 33, Münster

Regel schließt sich aber an solche Beobachtungen und Aufstellungen nicht nur in von der Warte evangelischer Theologie her durchgeführten Untersuchungen dann auch die bereits angedeutete Frage an, welchen exakten Einfluß biblische Textpassagen auf die theologische Argumentation gehabt haben<sup>16</sup>. Dabei kommt es aufgrund der Komplexität der Frage wie der Fülle des zu beachtenden Materials schnell zu einseitigen Antworten, die entweder den Einfluß biblischer Christologie auf die jeweiligen Argumentationen überzeichnen<sup>17</sup> oder über Gebühr marginalisieren. Natürlich drängt die andeutungsweise skizzierte Fülle stets gleicher Bibelstellen, die dazu recht identisch ausgelegt werden, sofort eine kritische Frage auf: Wird mit solchen wiederkehrenden *dicta probantia* überhaupt noch theologisch argumentiert, stehen sie in einer ehrlichen Relation zu den verhandelten theologischen Zusammenhängen<sup>18</sup>?

Bevor man die Frage nach dem exakten Verhältnis von biblischen Texten und theologischen Argumentationen an einem Beispiel klären

---

1969, 453-519 sowie L.F. Pizzolato, La dottrina esegetica di sant'Ambrogio, PUCSC, SPMed 9, Milano 1978, 263-313.

<sup>16</sup> Beispielsweise: R.P.C. Hanson, The Search of the Christian Doctrine of God (s. Anm. 8), 824f.; E. Grünbeck, Christologische Schriftargumentation und Bildersprache (s. Anm. 11), 1-5. – Zum Verhältnis von Schriftargumentation und Väterbeweis vgl. M. Tetz, Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert. Anfänge des expliziten Väterbeweises, EvTh 21, 1961, 354-368 = in: W. Geerlings/D. Wyrwa (Hg.), Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius, BZNW 78, Berlin/New York 1995, 275-289.

<sup>17</sup> T.E. Pollard, Johannine Christology and the Early Church, MSSNTS 13, Cambridge 1970. Das Buch hat eine lebhaftige Diskussion ausgelöst, wie die Fülle der in der „Bibliographia Patristica“ dokumentierten Rezensionen (BPatr XVI/XVII, Berlin/New York 1978, 239) zeigt.

<sup>18</sup> Sorgfältiger abgewogene Antworten beispielsweise in den Arbeiten von M.J. van Parys, Exégèse et théologie dans les Livres contre Eunome de Grégoire de Nysse. Textes scripturaires controversés et élaboration théologique, in: M. Harl (Hg.), Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 Septembre 1969), Leiden 1971, 169-196 und C. Kannengiesser, Logique et idées motrices dans le recours biblique selon Grégoire de Nysse, in: H. Dörrie/M. Altenburger/U. Schramm (Hg.), Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa (Freckenhorst bei Münster 18.-23. September 1972), Leiden 1976, 85-103. Für Athanasius vgl. die Literaturhinweise unten in Anm. 122.

kann, muß man sich mit dem Einwand auseinandersetzen, es werde in verschiedenen Texten dieser Zeit gar nicht theologisch argumentiert und also auch nicht mit *biblischen Texten* argumentiert. Man hat das beispielsweise für Predigten Augustins behauptet, und so stellt sich die Frage, ob es auch für ein Werk des Ambrosius gilt, das (wie wir sahen) wesentlich aus Gemeindepredigten des Mailänder Bischofs besteht<sup>19</sup>. Kann man für Ambrosius sagen, daß in seinen Predigten „an die Stelle einer logisch entwickelten Argumentation“ „supplementäre Bibelzitate“<sup>20</sup> getreten seien? Gilt für Ambrosius, was für Augustinus gelten soll: „Die in den Predigten ausgesprochene Theologie soll und will als biblische Theologie erscheinen. Als solche ist sie für die Gemeinde verkürzte Theologie. Die biblische Theologie nach den Predigten ist Laiendogmatik; der Prediger, der selbst Theologe ist, hat seine Theologie für diesen Zweck ... zurechtgestutzt. Gekappt ist die argumentative Basis; nur ihre Verankerung in der Bibel ist sichtbar, ja vielleicht nur ihre Berührung mit der Bibel“<sup>21</sup>. Die vom Autor dieser Zitate selbst als „provokativ“ charakterisierten Gedanken werden eigentlich erst wirklich provokativ, wenn man die im letzten Satz nur ange deutete und damit viel zu schnell abgehandelte Alternative verdeutlichend als solche hervorhebt: Entweder beruht die argumentative Struktur einer Theologie auf biblischer Basis, ist sozusagen biblisch „verankert“, oder sie „berührt“ sich nur mit der Bibel. Eine entsprechende Beurteilung jeder theologischen Arbeit läßt sich selbstverständlich auch dann ganz exakt vornehmen, wenn die „argumentative

<sup>19</sup> Vgl. C. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (s. Anm. 6), 89-97.

<sup>20</sup> E. Mühlenberg, Augustins Predigen, in: ders./J. van Oort, Predigt in der Alten Kirche, Kampen 1994, 9-24: 19. Der Autor formuliert scharf: „Auf die ausgeführte logische Stimmigkeit darf man nicht schauen; sie ist nicht ausgeführt. Überprüft man die Predigten auf die einsichtige Gedankenführung, auf ihr theologisches Denken, dann erscheinen sie unzureichend. Das theologische Argument bleibt ein nicht an die Oberfläche dringendes Koordinatensystem ... Theologie ist in den Predigten Augustins soviel wie das Koordinatensystem seiner Bibelkonkordanz“.

<sup>21</sup> E. Mühlenberg, ebd. Mühlenbergs hier zugrundeliegender Begriff von „biblischer Theologie“ verdankt sich möglicherweise der Unterscheidung von *theologia dogmatica* und *theologia biblica* (vgl. die Belege bei O. Merk, Art. Biblische Theologie II. Neues Testament, TRE 6, Berlin/New York 1980 = 1993, 455-477: 456-458).



Basis“ (sollte man nicht besser sagen: „Durchführung“?) „gekappt“ sein sollte, worauf ja schließlich auch die Reformatoren hingewiesen haben. Aus der skizzierten Alternative läßt sich eine präzise Leitfrage für unsere Untersuchungen an der Schrift *de fide* des Ambrosius gewinnen: Zeigen die reichen biblischen Belege, daß Ambrosius auf biblischer Basis argumentiert, oder berührt sich seine Argumentation lediglich mit biblischen Texten, wird also sozusagen neben ihnen geführt? Erst wenn man sich über dieses Problem Klarheit verschafft hat, kann man sagen, welche Funktion die biblischen Passagen für die theologische Funktion ausüben. Ferner verlangt der referierte Einwand an einer bestimmten Stelle unserer Untersuchung eine kurze Besinnung darüber, ob Ambrosius in seinen Predigten, die in das Werk *de fide* eingegangen sind, überhaupt theologisch argumentiert. Diese beiden Fragen anhand der fünf Bücher des Bischofs Ambrosius von Mailand zu beantworten, scheint übrigens auch deswegen besonders interessant, weil seine Argumentationen hier gerade nicht von jener „Wiederentdeckung paulinischer Theologie im vierten Jahrhundert“ (so Hans Freiherr von Campenhausen)<sup>22</sup> geprägt sind, deren unmittelbarer und konstitutiver Einfluß auf die theologische Diskussion wohl schlechterdings nicht bestritten werden kann. Hier ist die biblische Verankerung theologischer Argumentation ja überdeutlich<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> H. Frhr. v. Campenhausen, Lateinische Kirchenväter, UB 50, Stuttgart u.a., 1978, 10 bzw. 151f. – B. Lohse, Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lateinischen Theologie des vierten Jahrhunderts, in: A.M. Ritter (Hg.), Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum, Festschrift Carl Andresen zum 70. Geburtstag, Göttingen 1979, 351-366; A. Mutzenbecher, CChr.SL 44, Turnhout 1970, XIV bis XXIV und aus gänzlich anderer Perspektive: K. Flasch, Logik des Schreckens ..., excerpta classica VIII, Mainz 1990, 97-105. Dagegen jetzt G. Ring, Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? Aug. 44, 1994, 31 bis 113, besonders 61-64.93-96.

<sup>23</sup> Ein neuer Versuch, die Deutungskategorie Campenhausens auf ein Beispiel anzuwenden, liegt vor bei B. Studer, Art. Hoffnung B/C, RAC 15, Stuttgart 1991, 1161-1244. Der Autor erwähnt und belegt die „neue Rezeption biblischer Texte“ im vierten Jahrhundert (1224), konstatiert einen „neuen Paulinismus“ (1224-1226); vgl. freilich die Einwände bei C. Marksches, ThLZ 121, 1996, 1070f.

# I. Einige wenige äußerliche Beobachtungen zum Schriftgebrauch

In unserem Falle ist es nützlich, mit einigen ganz äußerlichen Beobachtungen und statistischen Erwägungen zu beginnen, ohne daß wir hier Vollständigkeit intendieren: Der Bibelstellenindex zur Schrift *de fide* des Ambrosius umfaßt in der Edition Otto Fallers siebzehn Seiten (bei etwa dreihundert Seiten Edition; in Goodspeeds alter Apologeten-Ausgabe standen fast dreihundertsechzig Seiten Edition knapp zehn Seiten Bibelindex gegenüber)<sup>24</sup>. Daß die Schrift in hohem Maße durch biblische Texte geprägt wird, läßt sich auch noch durch eine weitere statistische Überlegung absichern: Direkte Zitate machen (bezogen auf eine repräsentative Stichprobe an Seiten der Edition Fallers) im Durchschnitt ein Viertel des Textes aus; hier ließen sich leicht kraß nach unten abweichende Vergleichsbeispiele heranziehen. Pagane Autoren fehlen fast vollkommen. Im vierten und fünften Buch sind größere Abschnitte der Exegese von einzelnen Bibelstellen gewidmet, wie bereits die Überschriften zeigen (*de eo quod scriptum est*, folgt Bibelzitat<sup>25</sup>). Mit mehr als zehn Einträgen sind notiert: Ps 109/110,3; Prov 8,22; Jes 9,6; Joh 5,19; 10,30; 14,6.10; 17,3 sowie Röm 1,20; 1Kor 1,24; 8,6; 15,28; Phil 2,7; Kol 1,16; 2,9 sowie Hebr 1,3 und 2,8f. Man wird zunächst sagen können, daß der Befund bei Ambrosius mit einigen Abweichungen ungefähr dem oben referierten Ergebnis entspricht, das Hanson grundsätzlich für die Debatte des vierten Jahrhunderts festgehalten hatte. Der Eindruck, Paulinen (und Deuteropaulinen) würden häufiger zitiert als in anderer vergleichbarer Literatur, drängt sich auch angesichts der Bedeutung der Stadt Mailand für die „Wiederentdeckung paulinischer Theologie im vierten Jahrhundert“<sup>26</sup> auf – allein, um ihn eindeutig zu bestätigen oder zu falsifizieren, bedürfte es umfangreicherer Untersuchungen, als wir sie hier leisten können und im Blick auf unser Thema auch leisten müssen.

<sup>24</sup> De Fide [ad Gratianum Augustum], rec. O. Faller, Sancti Ambrosii Opera VIII, CSEL 78, Wien 1962, 308-324; E.J. Goodspeed (Hg.), Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen, Göttingen 1914 = 1984, 370 bis 379.

<sup>25</sup> Vgl. beispielsweise Fid. IV 3,27-32 (166-168) zu 1Kor 11,3 oder 3,33-37 (168-170) zu Joh 17,22f.

<sup>26</sup> H. Frhr. v. Campenhausen, Lateinische Kirchenväter (s. Anm. 22), 10.151f.



Die uns interessierenden Schriftstellen werden – und das unterscheidet christliche Zitatpraxis schon einmal von gewöhnlichem paganem Brauch<sup>27</sup> – sehr häufig durch entsprechende Einleitungen wie *dictum est, dicit, scriptum est, ait, inquit* und mit deutlichem Bezug auf die homiletische Situation *audivimus, legimus, lectum est* explizit als Zitate kenntlich gemacht – Nachweise erübrigen sich hier. Allerdings entspricht es antiker Praxis, nie die Position eines Schriftwortes innerhalb des jeweiligen Buches (also etwa: vorn, Mitte, am Ende) oder Kontextes anzugeben. Selten werden längere Passagen geboten. Auf den naheliegenden Vorwurf, hier werde also gleichsam eine „atomisierte“ Verwendung biblischer Gedankengänge ins Werk gesetzt, müssen wir gleich zurückkommen. Aber zunächst noch einmal zum Thema Zitatgenauigkeit, für die ja bekanntlich erst Origenes Voraussetzungen hergestellt hat: Eher seltener gibt Ambrosius Buch- oder Autorennamen an. Ein Matthäusezitat wird von einem solchen aus dem Lukasevangelium durch die vergleichsweise schlichte Angabe getrennt: „Oder wie in einem anderen Buch steht“<sup>28</sup>. Wenn der Autor zwei unmittelbar aufeinanderfolgende Verse der Apostelgeschichte zitiert, verbindet die Verse ein *et infra*, „und weiter unten“<sup>29</sup>, als ob die beiden Sätze weiter voneinander entfernt wären – vielleicht ein Hinweis auf Zitation aus dem Gedächtnis? Andererseits führt Ambrosius

<sup>27</sup> W.C. Helmbold/E.N. O'Neil, *Plutarch's Quotations*, Philological Monographs 19, 1959; N. Zeegers van der Vorst, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du IIe siècle*, Löwen 1972, 31-44; H.J. Frede, *Probleme des ambrosianischen Bibeltextes*, in: G. Lazzati (Hg.), *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milano 2-7 dicembre 1974, Vol. I, PUCSC, SPMed 6, Milano 1976, 365-392: 366f. sowie A. van den Hoek, *Techniques of Quotation in Clement of Alexandria. A View of Ancient Literary Working Methods*, *VigChr* 50, 1996, 223-243. – Frau van den Hoek macht in ihrem schönen Aufsatz zugleich auf ein Desiderat aufmerksam: eine Monographie zur Zitationspraxis christlicher Autoren im Vergleich zu der ihrer paganen Umgebung.

<sup>28</sup> *Fid. V prol. 7 aut quemadmodum in alio libro est* (219,49f.; trennt Zitate von Mt 25,26f. und Luk 19,23).

<sup>29</sup> *Fid. V 2,39* (231,107; zwischen dem Zitat von Act 4,11 und 12); vgl. auch G. Nauroy, *L'écriture dans la pastorale d'Ambroise de Milan*, in: J. Fontaine/C. Piétri (Hg.), *Le monde latin antique et la Bible*, BTT 2, Paris 1985, 371-408, besonders 372-374.

seine Hörer und Leser gelegentlich doch auf präzisere Spuren: „So findest du es auch in der Genesis“<sup>30</sup>, „Du findest im Timotheusbrief“<sup>31</sup>, oder der Bischof erwähnt sogar einen Prophetennamen vor Zitaten<sup>32</sup>. Einmal heißt es ganz überraschend präzise „im zweiten Psalm“, aber diese Präzision geht auf das Neue Testament zurück<sup>33</sup>. Einen ähnlichen Befund hat jüngst Annewies van den Hoek bei Clemens Alexandrinus beobachtet, freilich erheblich präziser, als wir es hier einstweilen tun konnten: 24% der Pauluszitate sind nach ihren Untersuchungen bei Clemens eindeutig durch Angabe des Autors identifiziert<sup>34</sup>.

Alle bisherigen Beobachtungen mögen den Verdacht schüren, daß hier atomisierte Verse fern ihrer ursprünglichen Kontexte und jenseits einer Wahrnehmung von Individualität biblischer Autoren als *dicta probantia* einer anderswoher fundamentierten Theologie supplementiert werden. Ambrosius jedenfalls ist sich dieser Gefahr bewußt gewesen und hat auf entsprechende gegnerische Einwände repliziert: „Und damit sie nicht meinen, daß wir eine Falle stellen durch die Überrumpelung mit einem einzigen Vers, wollen wir das ganze Kapitel durchgehen“<sup>35</sup>. Er widerlegt beispielsweise die homöische Argumentation mit Act 2,36 durch die Zitation des ganzen Verses: „Die Unkundigen sollen die ganze Stelle lesen und verstehen“<sup>36</sup>. Ambrosius hält aber nicht nur ganze Kapitel und deren theologische Zusammenhänge im Blick – man muß weiter von seinem energischen Bemühen sprechen, nicht nur

<sup>30</sup> Fid. I 3,23 *Sic et in Genesi habes* (12,22f.).

<sup>31</sup> Fid. III 12,101 *Habes ad Timotheum* (144,57; folgt Zitat 1Tim 1,1).

<sup>32</sup> Fid. III 1,4 *Et Ezeias ‚Sirenas et filias passerum‘ dixit, et Hieremias de Babylone memoravit quia ‚habitabunt in ea filiae Sirenum‘* („Jesaja hat von ‚Sirenen und Töchtern des Straußen‘ gesprochen [Jes 43,20], und Jeremia hat von Babylon erwähnt, daß in ihm die ‚Töchter der Sirenen‘ [Jer 27,39 LXX] wohnen werden“: p. 109,21-23).

<sup>33</sup> Fid. V 1,25 *Qui cum legeret in psalmo secundo dicentem filio patrem ...* (folgt Zitat Ps 2,7). Ambrosius schließt das Zitat von Act 13,32f. an, wo es ja heißt *sicut scriptum est in psalmo secundo* (225,62f.69).

<sup>34</sup> A. van den Hoek, *Techniques of Quotation in Clement of Alexandria* (s. Anm. 27), 230.

<sup>35</sup> Fid. IV 11,143 *Ac ne insidiari nos unius arbitrentur obreptione versiculi, totum caput recenseamus* (207,38f.); es folgt ein Durchgang durch Röm 11.

<sup>36</sup> Fid. I 15,95 *Imperiti legant totum et intellegant* (41,2f.).

„gemeindegerecht“ zu predigen und zu schreiben<sup>37</sup>, sondern bestimmte Belegreihen auch möglichst lückenlos zu dokumentieren. Das erklärt auf der anderen Seite dann den gelegentlich zufälligen oder zerstreuten Eindruck, den die aneinandergesetzten Bibelstellen und ihre Kommentierung machen. Ambrosius scheint diese besondere Gefahr einer rein schrifttheologischen Argumentation mit biblischen Belegstellen geahnt zu haben, wenn er das für heutige Leser etwas unerwartete Ende eines Buches am Beginn des folgenden so erklärt: Er habe es beendet, „damit wir nicht ... dasselbe Buch durch eine Art Chaos von (exegetischen) Fragen zusammengehäuft zu haben scheinen“<sup>38</sup>.

## II. Zur grundsätzlichen Bedeutung der Schriftverwendung

Unsere Leitfrage nach der Bedeutung biblischer Zitate für die Argumentation des Ambrosius zielt ins Zentrum seiner Theologie: Denn für den Mailänder Bischof heißt Auslegen und theologisch argumentieren, wie schon mehrfach dargestellt wurde, in die Selbstauslegung Jesu Christi einzustimmen – ich verwende sehr bewußt diesen Begriff aus zeitgenössischer systematischer Theologie. Man kann sich das an einer scheinbar äußerlichen Beobachtung zur Zitationspraxis des Ambrosius klarmachen. Häufig sind Gott Vater oder Christus Subjekt der oben mitgeteilten Zitatformeln für biblische Texte: Christus oder der Herr „sprechen“ ein Schriftzitat. Dies ist nicht nur eine historische Reminiszenz, sondern ein deutlicher Hinweis darauf, daß für Ambrosius der lebendige Christus, der zur Rechten des Vaters sitzt, durch das gottesdienstliche Geschehen redet und sich in aller Schriftauslegung selbst zur Geltung bringt: Der Bischof macht auch durch dieses Stilmittel deutlich, „daß Christus in der Redeweise des bischöflichen Aus-

<sup>37</sup> C. Marksches, War der Bischof Ambrosius von Mailand ein schlechter Theologe?, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1994, Göttingen 1995, 63-66.

<sup>38</sup> Fid V prol. 6: *Nam et quartum librum oportuit ... finiri, ne coacervasse magis librum eundem quodam videremur quaestionum tumultu ...* (218,35-37 part.).

legers und Predigers tatsächlich selbst „zu Wort kommt“<sup>39</sup>. An einer Stelle sagt Ambrosius: „Wir wollen es erklären, so gut wir es können, vielmehr wird eher er selbst (sc. Christus) es erklären“<sup>40</sup>. Dieser Satz zeigt exakt, welche Funktion die exegetische Gelehrsamkeit und die homiletischen Fähigkeiten des Auslegers im Prozeß der Selbstausslegung haben: Sie begleiten diesen Prozeß der Selbstausslegung des Wortes (im doppelten Sinne: des Christus-Logos<sup>41</sup>), aber sie konstituieren ihn nicht und nehmen und geben ihm nichts von seiner spezifischen Würde. Christus aber ist ein besonderer Lehrer: „Denn obwohl er, ohne in den Schriften ausgebildet worden zu sein, lehrt, scheint er nicht wie ein Mensch, sondern eher wie Gott zu lehren, der die Lehre nicht gelernt hat, sondern erfunden hat“<sup>42</sup>. Man muß mit diesen Hinweisen die an sich richtige Beobachtung von Richard P.C. Hanson ergänzen, daß bei der Schriftzitation aller sogenannten „Kirchenparteien“<sup>43</sup> in der trinitätstheologischen Kontroverse „a sense of historical

<sup>39</sup> So richtig die Tendenz der Dissertation von T. Graumann, *Christus Interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand*, PTS 41, Berlin/New York 1994, 417. Der Autor hätte allerdings noch darauf hinweisen können, daß diese Sicht Ambrosius unmittelbar mit Origenes verbindet; vgl. dazu C. Marksches, „... für die Gemeinde im Grossen und Ganzen nicht geeignet ...“? Erwägungen zu Absicht und Wirkungen der Predigten des Origenes, ZThK 94, 1997, 39-68.

<sup>40</sup> Ambr., Fid. IV 10,122 *Exponamus, ut possumus, immo ipse potius exponat* (200,34f.).

<sup>41</sup> Vgl. hierfür den Abschnitt „L’omniprésence du Verbe dans le monde“ bei F. Szabo, *Le Christ créateur chez saint Ambroise*, SEA 2, Rom 1968, 120 bis 128; allgemein auch H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 2: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters, München 1994, 53-77, besonders 75f.

<sup>42</sup> Fid. II 9,79 (86,55-58) *Nam cum sine eruditione litterarum doceat, non quasi homo, sedpote ut deus videtur docere, qui doctrinam non didicerit, sed inveniit*.

<sup>43</sup> Kritische Bemerkungen zur leider verbreiteten Anwendung des Begriffs „Kirchenparteien“ auf das vierte Jahrhundert bei C. Marksches, *Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der „arianische Streit“ und das Konzil von Nizäa, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337*, in: C. u. L. Piétri (Hg.), *Geschichte des Christentums II, Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, Freiburg 1996, 271-344: 274; vgl. jetzt auch die grundlegende Bemerkung von Joachim Mehlhausen (Art. Parteien, TRE 26, 1996, 26-37: 33): „Derartige Kirchenparteien setzen das Vorhandensein gewählter Synoden voraus“.

perspective“ fehlte: „Consequently all parties tend to read the ideas and doctrine of their own day into the earliest period of Christianity“<sup>44</sup>. Das wird man auf der Basis unseres gewachsenen historischen Bewußtseins vielleicht auf den ersten Blick so sagen können, zumal wenn man der Allegorie so kritisch gegenübersteht wie Hanson<sup>45</sup>. Natürlich berührt es heute merkwürdig, wenn Paulus mit einer Formulierung (Phil 2,7 *Non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo*) dem vierten Evangelisten folgen soll (Joh 5,18 *aequalem se faciens deo*)<sup>46</sup>. Selbst handschriftliche Varianten in der Überlieferung von Bibeltexten werden als erklärungs- und beweiswürdiger Text heiliger Schrift in die Argumentation integriert<sup>47</sup>. Aber gleichwohl hätte Ambrosius, auf den historischen Abstand angesprochen, mutmaßlich schon wegen der theologischen Figur des gegenwärtigen *Christus interpres* seine in der Diskussion des vierten Jahrhunderts präzisierte theologische Argumentation und die alte Diktion in eine Beziehung setzen können: In den alten Texten spricht jener Christus, der als Christus *pro nobis* für uns gelitten hat<sup>48</sup>. Und dieses Leiden hat ganz gegenwärtige Bedeutung: „Siehst du nicht, daß das, was du für Christi Schwächen hältst, deine Kräfte sind?“<sup>49</sup> Es ist also schon von daher nachvollziehbar, daß Ambrosius in seinem Werk *de fide* so viele Schriftzitate bringt – eben deswegen, daß in, mit und unter ihnen der lebendige Christus die nizänische Theologie und damit sich selbst als „wahren Gott“, als der,

<sup>44</sup> R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God* (s. Anm. 8), 826.

<sup>45</sup> Vgl. die Bemerkungen in und zu seinem Buch „Allegory and Event“ (*A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959, 282f.) bei E. Mühlenberg, *Griechische Patristik II. Bibelauslegung*, ThR 61, 1996, 275-310: 285f.

<sup>46</sup> Fid. II 8,70 *Unde id secutus apostolus dixit: 'Non rapinam ...'* (81,86f.).

<sup>47</sup> Vgl. die unterschiedlichen Formen von Jes 9,6 in Fid. III 8,55/56 (128,10f. 21f.) und die Belege bei R. Gryson, VL 12, Freiburg 1987-1993, 288-292 und ebenso IV 11,147 (209,68f.) die Argumentation mit dem griechischen Text von Röm 11,35.

<sup>48</sup> Fid. II 7,52 (74,5) bzw. II 11,95 (92,47); Röm 8,32b *sed pro nobis tradidit eum* ist zitiert Fid. I 17,108 (46,5f.) bzw. 109 (47,12f.). Vgl. die neunfache Wiederholung des *pro me* in Fid. II 11,93 (91,31-38).

<sup>49</sup> Fid. II 11,95 *Videsne illas, quas tu putas Christi infirmitates, tuas esse virtutes?* (92,50f.).

der die Hörer und Leser erlöst hat, zur Geltung bringt<sup>50</sup>. Nur am Rande sei hier angemerkt, daß sich diese Grundkonzeption des Ambrosius wohl vor allem seiner Lektüre von Origenes-Texten bzw. Auslegungen solcher Autoren verdankt, die ihrerseits von Origenes beeinflusst sind – aber dies zu zeigen, wäre ein neues und eigenes Thema<sup>51</sup>.

Ambrosius selbst hat aber noch ein Stück präziser gesagt, wozu die Schrift im Rahmen seiner Argumentation dient: Sein Werk basiert nicht auf bestreitbaren *argumenta* (= ὑποθέσεις<sup>52</sup>), sondern auf unwiderleglichen und ja allein durch ihren Sprecher evidenten *testimonia*<sup>53</sup>. Seine Argumentation ist also nicht nur ein (wie auch immer gearteter) Teil des Selbstausslegungsprozesses Christi, sondern basiert auch auf Zeugnissen und ist an ihnen kontrollierbar. „Das beweisen wir mit Aussprüchen des Herrn“<sup>54</sup>. Weil dem so ist, kann man Argumente durch Schriftzeugnisse umkehren und gegen ihre Urheber richten: „Sie sehen also ein, daß sich ihre Argumente durch Schriftzeugnisse gegen sie selbst richten“<sup>55</sup>. Die hermeneutische Regel des Autors ist hier sehr einfach: Argumente sind zweideutig und können auch von ‚Häretikern‘ vorgebracht werden, Schriftzeugnisse sind dagegen im Grunde eindeutig<sup>56</sup>. Bemerkenswerterweise taucht das Wort „Gehorsam“ zur Beschreibung angemessenen Verhaltens gegenüber

<sup>50</sup> Vgl. aber zu diesem Thema auch unten, S. 903f.

<sup>51</sup> Vgl. dazu C. Marksches, Origenes und Ambrosius (erscheint in den Akten des ‚Colloquium Origenianum Septimum‘ [Löwen 1997/1998]).

<sup>52</sup> Vgl. dazu die Nachweise bei C. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (s. Anm. 6), 177 mit Anm. 515.

<sup>53</sup> Fid. I prol. 6 (6,31); I 7,51 (*Plura possem de fili testimoniis dicere ...* [22,34]); 8,54 (24,8); 11,68 (29,3f.); 11,69/70 (30,15-19); 14,92 (40,47) und 17,115 (49,61). Dabei hält der Autor den *ordo* ein, indem er zunächst Belege aus dem Alten, dann aus dem Neuen Testament bietet (I 8,55: *ordinem ergo teneamus. Scriptum est in veteri testamento ...* [24,9f.]).

<sup>54</sup> Fid. V 3,42 *Et hoc Dominicis eloquiis adprobamus* (232,23f.).

<sup>55</sup> Fid. V 3,41 *Contra se igitur sua esse intellegunt argumenta testimoniis scripturarum* (232,18f.).

<sup>56</sup> Fid. III 3,24: *At ne hoc argumentum putes, accipe etiam testimonium ...* (116f.,71f.); vgl. auch Fid. I 6,43 (18,3: *sed nolo argumento credas*); 8,55 (24,12); 11,68 (29,3); 13,84 (36,43/37,46); III 4,32 (119,48f.: *Tolerabiliora temptamenta sunt diaboli quam argumenta sunt Arrii*); IV 3,33 (168,59f.); 4,39 (170,10); 6,60 (178,95f.); V 8,104 (254,45) und 13,165 (275,67f.).



der Schrift bei Ambrosius nur einmal auf<sup>57</sup>; offenbar hat er die Einfachheit und Eindeutigkeit der Bibel für schlechterdings bezwingend gehalten.

Wenn aber exegetische Arbeit und theologische Argumentation auf der Basis von Schrift so geschieht, daß in, mit und unter dieser Schrift der lebendige Christus redet, wenn Schriftzeugnisse im Grunde einfach sind, dann freilich – so wird man einwenden wollen – ist nicht recht verstehbar, daß es zwei verschiedene Modelle eines Christusbildes auf der Basis von Schrift gibt. Denn es haben sich ja nicht nur die Nizäner zur Stützung ihrer Rede von der wahren und Gott dem Vater gleichen Gottheit des Sohnes auf die Bibel berufen. Die Christus subordinierende theologische Argumentation ihrer Gegner ist ebenfalls „Schrifttheologie“, wie jüngst noch einmal implizit gesagt wurde<sup>58</sup>; auch Ambrosius zeigt immer wieder, daß er weiß, wie seine Gegner mit Bibelstellen für ihre Sicht der Ähnlichkeit von Vater und Sohn argumentieren<sup>59</sup>. An dieser Stelle wird wichtig, was der Mailänder Bischof zum richtigen Umgang mit biblischen Texten dachte.

<sup>57</sup> Fid. IV 1,1 (159,5).

<sup>58</sup> „Die Homöer vertraten einen schlichten und auch weithin undifferenzierten Biblizismus“ (so jedenfalls H.C. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche, BHT 73, Tübingen 1988, 204 Anm. 158; vgl. auch ders., Art. Homéens, DHGE 24, Paris 1993, 932-960). Eine ähnliche Charakterisierung schon bei L. Herrmann, Ambrosius von Mailand als Trinitätstheologe, dargestellt in Konfrontation mit der illyrischen Theologie und im Blick auf das neu auftauchende christologische Problem, Diss. Theol. (masch.), Heidelberg 1954, 20f.

<sup>59</sup> Fid. V 5,55 *„Quomodo‘ inquiunt ‚filius dei solus uerus deus potest esse similis patri, cum ipse dixerit filiis Zebedei: ‚Calicem quidem meum bibetis ...‘ (238,6-8; Argumentationen mit Mt 20,23 sind freilich nur bei den späten lateinischen Homöern des 5. Jh.s erhalten [M. Meslin, Les Ariens d’Occident 335-430, PatSor 8, Paris 1967, 232]; vgl. allerdings für die griechischen Homöer Epiph., Haer. 69,19,3 [GCS Epiphanius III, 168,18-23 Holl/Dummer] bzw. 58,1 [205,29-206,5] sowie Greg. Naz., Or. 37,14 [SC 318, 300,3-5 Moreschini]).*

### III. Zum rechten Umgang mit biblischen Texten in theologischer Argumentation

Ambrosius nimmt selbstverständlich wahr, daß biblische Texte unterschiedlich ausgelegt werden und also mehrdeutig erscheinen, obwohl sie doch in Wahrheit eindeutig sein sollen. Vor allem in den letzten beiden Büchern von *de fide* differenziert er häufiger: Man könne auch mit biblischen Texten richtig<sup>60</sup> oder falsch<sup>61</sup> argumentieren. Der Mailänder Bischof erklärt dies bemerkenswerterweise nicht mit dem traditionellen biblischen Hinweis auf die Verstockung seiner Gegner, der seit Athanasius zur Rede von der Teufelskindschaft der Arianer radikalisiert und vergrößert worden ist<sup>62</sup>. Ambrosius führt die offensichtlich unterschiedliche Auslegung von Schriftstellen vielmehr auf eine unterschiedliche Hermeneutik zurück. Subordinierende Theologen (hier „Arianer“ genannt, nicht „Homöer“, wie in der gegenwärtigen Theologiegeschichte) „verachten“ seiner Ansicht nach „die Tiefe der Schriftsinne und folgen den bloßen Worten“, durch die Bevorzugung des Buchstabens vor dem Sinn „stellen sie in den Worten Fallen“<sup>63</sup>. Uns interessiert an dieser Stelle weniger, daß für Ambrosius offensichtlich auch ein bestimmter Umgang mit den verschiedenen Schriftsinnen (und also auch mit der Allegorie) die Voraus-

<sup>60</sup> Vgl. die Argumentationen in *Fid.* IV 12,158 (213,13f.) und V 3,42 (232, 18f.). Ich akzentuiere meine Darstellung hier etwas anders als in den allgemeinen Hinweisen in meiner Habilitationsschrift (Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie [s. Anm. 6], 177f.).

<sup>61</sup> *Fid.* V 5,55 (238,11f.).

<sup>62</sup> Ambrosius überbietet vielmehr dieses athanasianische Reden vom Teufel als dem Vater der Arianer (*Ar.* III 59 [PG 26, 445 C]): *Tolerabiliora temptamenta sunt diaboli quam argumenta sunt Arii* (119,48); „Die Versuchungen des Teufels sind erträglicher als die Argumente des Arius“. In *Fid.* II 1,15 nennt er die Arianer Wahnsinnige (62,3-5).

<sup>63</sup> *Fid.* III 5,35 *Non ergo in verbis quasdam constituamus insidias et verborum tendiculas aucupemur, ut, quia et aliud secundum impios significare putatur sermo, qui legitur, non id quod sensus exprimat, sed quod littera ostendat, interpretaemur. Sic perierunt Iudaei, dum sensuum profunda despiciunt et sequuntur nuda verborum. 'Littera enim occidit, spiritus autem vivificat' (121, 19-25; 2Kor 3,6).*

setzung für rechtes Bibelverständnis ist<sup>64</sup>. Denn dem Mailänder Bischof geht es in der angespielten Passage von *de fide* gar nicht um dieses schon in der Antike umstrittene Thema der Hermeneutik der Schriftsinne, sondern um seine spezifische christologische Anwendung: Dem Sinn (Singular!) entsprechend und nicht am bloßen Buchstaben orientiert legt man aus, wenn man auf die Gottheit Jesu Christi bezieht, was zu seiner Gottheit gehört, und auf das Fleisch, was zum Fleisch gehört. Die Gottlosigkeit der „Arianer“ besteht eben darin, dies nicht zu tun: „Und dennoch ist unter den zwei schweren Gotteslästerungen wahrscheinlich die verabscheuungswürdiger, die auf die Gottheit bezieht, was zum Fleisch gehört, als die, die auf den Buchstaben bezieht, was zum Geist gehört. Die einen fürchteten, bei Gott das Fleisch zu glauben, und haben daher die Gnade der Erlösung verloren, weil sie den Grund des Heils feierlich verleugnen; die anderen würdigen die Hoheit der Gottheit bis zur Schwäche des Fleisches herab“<sup>65</sup>.

Man könnte natürlich kritisch fragen (und das ist ja auch gefragt worden), ob hier nicht eine hermeneutische Regel – die der Zwei-Naturen-Christologie, die zwischen der einen Natur der Gottheit und der anderen des Fleisches unterscheidet – als theologisches Koordinatensystem<sup>66</sup> mehr oder weniger gewaltsam über die biblischen Texte ge-

<sup>64</sup> Aber die „Unterscheidung von spiritus und littera“ kennzeichnet „weniger zwei Ebenen ... als daß sie eine nur aus dem Christusglauben zu gewinnende Perspektive der Auslegung einfordert“ (so T. Graumann in einer Rezension von C. Corsato, *La Expositio euangelii secundum Lucam di sant' Ambrogio*, SEA 43, Rom 1993: JbAC 38, 1995, 185-190: 185) – vgl. für die Schriftsinne bei Ambrosius folgende neuere Literaturtitel (dort auch ältere Literatur): C. Jacob, „Arkandisziplin“, *Allegorese, Mystagogie, Theoph.* 32, Frankfurt/M. 1990, 156-160.167-192 (Jacob weist besonders auf die mystagogische Funktion der exegetischen Methode zu den „Sakramenten der christlichen Initiation“ hin); T. Graumann, *Christus Interpres* (s. Anm. 39), 244 bis 254 (zu Jacob).

<sup>65</sup> Fid. III 5,38 *Et tamen inter duo gravia sacrilegia fortasse detestabilius sit ad divinitatem referre, quae carnis sunt, quam ad litteram referre, quae spiritus sunt. Illi timuerunt in deo carnem credere et ideo redemptionis gratiam perderunt, quia causam salutis abiurant, isti divinitatis maiestatem usque ad carnis infirma deducunt* (121,25-30).

<sup>66</sup> Vgl. die Einschätzung von Manlio Simonetti: „Just the example outlined above (sc. Bemerkungen zur Auslegung von Prov. 8,22) shows that when the doctrines held by the opposing parties in a theological debate are duly supported by the authority of at least some scriptural passage, their overall orien-

legt worden ist. Aber in Wahrheit will Ambrosius mit dem Hinweis auf eine solche Regel ja nur das sachliche Anliegen des vierten Evangelisten zur Geltung bringen. Von „Naturen“ spricht er in den ersten vier Büchern seines Werkes eher selten<sup>67</sup>, verwendet aber das traditionelle *ex persona hominis*<sup>68</sup>, gelegentlich den Ausdruck *iuxta humanam condicionem*<sup>69</sup> oder die Formulierung *ut homo ergo loquitur*<sup>70</sup>. Erst im fünften Buch fallen (wohl angesichts der Kontroversen um die Theologie des Apolinarius) häufiger die Stichworte *natura humana* bzw. *divina*<sup>71</sup>. Durch die von Ambrosius meist gebrauchten Begriffe *divinitas* und *caro* wird sichtbar, daß zuallererst ihre Zuordnung nach dem Johannesprolog als „Koordinatensystem“ im Hintergrund steht<sup>72</sup>: *Deus erat verbum ... et verbum caro factum est* (Joh 1,1c und

tation is often determined by more general presuppositions which decisively governed the interpretation of individual passages of Scripture. These presuppositions can stem from the weight of an earlier tradition, from conditions resulting from the development of controversy, from a general view of several scriptural passages, something from a different philosophical background“ (Biblical Interpretation in the Early Church [s. Anm. 5], 124).

<sup>67</sup> Vgl. aber z.B. Fid. II 8,59 *Per naturam igitur hominis et dubitavit et taediavit et resurrexit* (77,1f.) oder III 4,28 *Ergo et hic distingue naturas* (118,18f.); weiter I 14,91 (39f.,40-45); III 8,58 (127,6f.); 10,63 (131,8f.); IV 10,134 (204,113-117). Gelegentlich wird auch die paulinische Wendung *dei forma* und ein analoges *hominis forma* verwendet, z.B. IV 3,32 (168,48f.).

<sup>68</sup> Fid. I 14,92 (40,47 in Auslegung von Ps 21/22,2) oder ebd. II 8,61 *Sed minor in natura hominis! Et miraris, si ex persona hominis patrem dixit maiorem* (Joh 14,28), *qui in persona hominis se uermem dixit esse, non hominem?* (77,15-17) sowie IV 6,69 (181,47); V 8,114 (259,131) und 10,124 (262,38); vgl. dafür C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes, ZNW 52, 1961, 1-39, besonders 26-28.32-39; B. Neuschäfer, Origenes als Philologe (SBA 18/1), Basel 1987, 263-276 sowie H.R. Drobner, Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel *una persona*, PP 8, Leiden 1986.

<sup>69</sup> Fid. IV 3,30 (167,35).

<sup>70</sup> Fid. II 7,56 (75,31).

<sup>71</sup> Fid. V 4,54 (237,28f.); 14,176.179 (280,52.88f.); 15,186 (286,35); 16,191 (288,21); für den antiapollinaristischen Hintergrund vgl. V 5,58 *secundum adsumptionem carnis et virtutes animae loquar* (239,33f.).

<sup>72</sup> In aller Regel spricht er von der *differentia divinitatis et carnis* (Fid. I 4,32 [15,10f.]), dabei ist freilich keine „Logos-Sarx“-Christologie im Sinne der Unterscheidung bei A. Kardinal Grillmeier (Jesus der Christus im Glauben der Kirche I [s. Anm. 1], 593f.) intendiert: *caro* steht hier im klassisch paulinischen Sinne für einen vollkommenen Menschen mit vollkommener Seele

14a)<sup>73</sup>. Man kann dasselbe theologische Ergebnis aber, so jedenfalls der Mailänder Bischof, auch durch schlichte Beachtung des biblischen Wortlautes erhalten<sup>74</sup>; wohl nicht zuletzt auch deswegen wird in den fünf Büchern *de fide* Schriftstelle auf Schriftstelle gehäuft. Offenbar meint Ambrosius aber, daß eine ausschließlich am Literalsinn orientierte Auslegung, die eine Art von „christologischem Gesamtsinn“ außer Acht läßt, die Gefahr von Textmißverständnissen erhöht<sup>75</sup>; aber das eigentliche Problem ist wieder gar nicht der Literalsinn, sondern – wie man mit heutigen Begriffen sagen könnte – die theologische Naivität des Auslegers, die Gott nicht Gott sein läßt, den wahren Gott nicht wahren Gott nennt, über einem Einzelvers den Gesamtsinn verfehlt. Ambrosius selbst sagt das alles viel direkter: „Ihr schmiedet aus dem Buchstaben einen Betrug“. Aber deswegen läßt er sich nicht zur Allegorese zwingen oder in sie abdrängen: „Trotzdem, wenn es gefällt, daß wir vom Buchstaben (der Schrift) her argumentieren ...“<sup>76</sup> Die eben zitierten Passagen aus dem dritten und vierten Buch machen weiter deutlich, daß die christologische Mißinterpretation für Ambrosius den eigentlichen Kern der trinitätstheologischen Verirrung bildet, den Sohn unter den Vater zu subordinieren.

---

und Geist, wie der Mailänder Bischof gegen Apollinarius klarstellen kann: Inc. 7,76 (CSEL 79, 262f., 131-134 Faller; vgl. auch G. Madec, Ambroise, Athanase et l'Apollinarisme, in: Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie, ThH 27, Paris 1974, 365-376, besonders 370-373).

<sup>73</sup> Zur Beziehung beider Verse O. Hofius, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18, in: ders./H.-C. Kammeler, Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, WUNT 88, Tübingen 1996, 1-23: 11 (= ZNW 78, 1987, 1-26: 12). – Für die Terminologie des Ambrosius in Fid. 9,59 (*gemina in Christo ... substantia*: 130,5) vgl. auch J. de Ghellinck, Note sur l'expression *geminae gigas substantiae*, RSR 5, 1914, 416-421 und Ambroise de Milan, Hymnes. Texte établi, traduit et annoté sous la direction de J. Fontaine ..., Paris 1992, 291.

<sup>74</sup> Vgl. aus der zitierten Passage: *non id quod sensus exprimat, sed quod littera ostendat, interpretaemur* (Fid. III 5,37 [121,21f.]) und den Kontext.

<sup>75</sup> Vgl. dazu Luthers Satz Nr. 19 aus den Promotionsthesen H. Weller/N. Medler *de fide* von 1535: „Denn wenn die Gegner die Schrift gegen Christus ins Feld führen, führen wir Christus gegen die Schrift ins Feld“ (*Quod si adversarii scripturam verserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam*: WA 39/I, 47,19f.).

<sup>76</sup> Fid. IV 12,158 *Et ex littera calumniam comparatis ... Tamen si placet, ut ex littera argumentemur ...* (212,11/213,13).

Es lohnt sich, für die eben entfaltete Ansicht zum Verhältnis von biblischem Text und hermeneutischer Regel noch eine Art von „Gegenprobe“ an einem Text vorzunehmen, der für unseren heutigen Geschmack eine klare Subordination des Sohnes unter den Vater ausdrückt und von den Homöern des vierten Jahrhunderts auch so verwendet worden ist<sup>77</sup>. Wir wählen die paulinische Passage *caput autem Christi Deus* (1Kor 11,3c), die den Nizänern von subordinierenden Theologen entgegengehalten wurde. Das wissen wir nicht nur durch Ambrosius. Im sogenannten „langzeiligen Bekenntnis“ (ἑκθεσις μακρόστιχος), 344 n.Chr. von den (subordinierenden) Eusebianern vorgelegt<sup>78</sup>, wird die Tatsache der Zeugung Christi durch den Vater mit eben dieser Stelle 1Kor 11,3c erläutert<sup>79</sup>; im Synodalbrief von Sirmium (351 n.Chr.), der sich eng an das langzeilige Bekenntnis anlehnt, wird wieder mit 1Kor 11,3c gegen zwei „anfangslose Wesen“ argumentiert<sup>80</sup>. Wenn die „Zwei-Naturen-Christologie“ für Ambrosius lediglich eine Art „Koordinatensystem“ gewesen wäre, hätte es nahegelegen, diese seiner Argumentation zunächst entgegenstehende Bibelstelle vor solchem Hintergrund ohne viel Federlesens als Aussage über die menschliche Natur Christi auszulegen. Das geschieht aber gerade nicht sofort. Zunächst bietet Ambrosius vielmehr den ganzen paulinischen Vers, erwägt Möglichkeiten seiner Exegese und fragt dann in einer Art von logischem Fangschluß, wie man die vier

<sup>77</sup> Das, was wir „Subordination“ nennen, heißt bei Ambrosius „unterschiedliche hierarchische Stufung der Gottheit“, vgl. Fid. III 14,107 *Namque nos, qui unam divinitatem patris et filii confitemur, diversum ut Arriani ordinem non putamus* (146,39f.).

<sup>78</sup> Interpretationen dieses Textes u.a. bei W.A. Löhr, Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts, BBKTh 2, Witterschlick/Bonn 1986, 26-33 oder bei R.P.C. Hanson, The Search for Christian Doctrine of God (s. Anm. 8), 309 bis 312.351f. sowie 386f.

<sup>79</sup> III 3; zitiert bei Athan., Syn. 26 = Hahn, BSGR § 159 (p. 193): ἀλλὰ τὸν μὲν πατέρα μόνον ἀναρχὸν ὄντα καὶ ἀγέννητον γεγεννηκέναι ἀνεφίκτως καὶ πᾶσιν ἀκαταλήπτως οἶδαμεν, τὸν δὲ υἱὸν γεγεννηθῆναι πρὸ αἰώνων καὶ μηκέτι ὁμοίως τῷ πατρὶ ἀγέννητον εἶναι καὶ αὐτὸν, ἀλλ' ἀρχὴν ἔχειν τὸν γεννησάντα πατέρα· 'κεφαλὴ γὰρ Χριστοῦ ὁ θεός' (Athanasius Werke II/1, 252,18-21 Opitz).

<sup>80</sup> XXVI; zitiert bei Athan., Syn. 27 = Hahn, BSGR § 160 (p. 199); zur Synode W.A. Löhr, a.a.O., 37-39 und R.P.C. Hanson, a.a.O., 325-329.



„Mann“, „Frau“, „Christus“ und „Gott“ denn nun exakt verbinden wolle. Bei der durch den Text nahegelegten Zusammenstellung Mann/Frau sowie Christus/Gott wäre es ja wohl ausgeschlossen, „daß Frau und Gott einer Natur sind“<sup>81</sup>. Somit bleibt nur die Interpretation der Verbindung Christus/Gott bzw. Mann/Frau; sie geschieht vor dem Hintergrund anderer biblischer Passagen, vor allem aufgrund der auch von Paulus zitierten Bibelstelle Gen 2,24 (= 1Kor 6,16 usf.). Das führt dann unter der Voraussetzung, „daß Christus so eng bei Gott dem Vater ist, wie die Frau beim Mann ist“, zur logischen Konsequenz, „daß Christus und Gott von einer Substanz sind, weil ja Frau und Mann im Fleisch eine Natur haben, denn der Unterschied besteht nämlich im Geschlecht. Weil aber Christus und Gott den Vater keine Verschiedenheit hinsichtlich des Geschlechtes trennt, werden sie (sc. die Gegner) bekennen, daß eine Einheit zwischen Vater und Sohn in der Natur besteht, aber leugnen, daß die Verschiedenheit im Geschlecht liegt“<sup>82</sup>. Die „eine Natur“ steht hier, wie anderswo gezeigt worden ist<sup>83</sup>, für die „eine Substanz“, wie sie das Bekenntnis von 325 normiert. Unter Zuhilfenahme einer biblischen Stelle (Gen 2,24) und logischer Methoden (Dihaerese/Fangschluß) hat Ambrosius zunächst die enge Einheit von Vater und Sohn nachgewiesen und bekräftigt dieses Ergebnis mit einem Hinweis auf eine andere paulinische Passage, „nämlich, daß Christus ... göttlicher Zeugung entsprechend ‚Gottes Kraft‘ ist (1Kor 1,24)“<sup>84</sup>. Da nun spätestens durch Gen 2,24, im Grunde aber auch

<sup>81</sup> Fid. IV 3,28 *Nam si haec tamquam ex paribus sumpta est comparatio et haec quattuor, id est mulier, vir, Christus et deus, quasi ex unius atque eiusdem naturae similitudine comparantur, ergo mulier et deus unius incipient esse naturae* (166,10-13).

<sup>82</sup> Fid. IV 3,28 *Itaque si Christum apud deum patrem ita volunt esse, sicut est mulier apud virum, unius utique Christum et deum dicunt esse substantiae, quoniam mulier et vir unius sunt in carne naturae; nam quod distat, in sexu est; cum vero inter Christum et deum patrem sexus non interveniat, quod unum inter filium et patrem in natura est, fatebuntur, quod diversum in sexu est, denegabunt* (166,14-21).

<sup>83</sup> C. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (s. Anm. 6), 32-38.

<sup>84</sup> Fid. IV 3,29 *ut sit Christus quidem secundum generationem divinam ‚dei virtus‘, secundum adumptionem autem carnis unius cum omnibus hominibus in carne substantiae, salva tamen incarnationis suae gloria, quia veritatem suscepit, non imaginem carnis* (167,30-34).

schon durch 1Kor 11,3 das Thema „Fleisch“ bzw. „Geschlecht“ angeschlagen ist, führt Ambrosius nun auch diese Linie der Auslegung fort: Jesus Christus ist „der Annahme des Fleisches entsprechend aber von einer einzigen Substanz im Fleisch mit allen Menschen“<sup>85</sup>. Erst jetzt, nachdem diese zwei Dimensionen von Einheit an den vier Größen des Textes nachgewiesen worden sind, ja deutlich geworden ist, daß er ohne sie nicht angemessen verstanden werden kann, wird die Bibelstelle durch den Mailänder Bischof zusammenfassend vor dem Hintergrund der „Zwei-Naturen-Christologie“ ausgelegt:

„Es ist also unter menschlicher Bedingung ‚Gott das Haupt Christi‘. Er (sc. Paulus) hat nämlich nicht gesagt: ‚Haupt Christi ist der Vater‘, sondern ‚Haupt Christi ist Gott‘, weil die Gottheit als Schöpferin natürlich Haupt der Schöpfung ist. Und treffend hat er gesagt, ‚das Haupt Christi ist Gott‘, damit er sowohl die Gottheit Christi bezeichnete, wie auch das Fleisch, das meint die Fleischwerdung im Namen Christi, im (Namen) ‚Gott‘ aber die Einheit der Gottheit und die Größe der Macht“<sup>86</sup>.

Sehen wir nochmals auf die ganze ambrosianische Argumentation zu 1Kor 11,3, die uns als Gegenprobe dienen sollte. Wir haben das vom Mailänder Bischof angewendete Verfahren oben schon mit seinen eigenen Worten beschrieben: Hier wird mit Hilfe einer Bibelstelle (jedenfalls in dieser und durch solche Interpretation) ein Argument gegen die, die es ursprünglich aufgebracht haben, gewendet, durch eine Argumentation gewendet. Wir fragen heute: Ist dabei der ursprüngliche Sinn der Bibelstelle getroffen? Ambrosius fragt anders: Darf vor dem Hintergrund der damals aktuellen kirchlichen Streitfrage über die Subordination diese Stelle als Argument für eine subordinatianische Trinitätslehre verwendet werden? Er würde uns fragen: Ist angesichts dieser Alternative der Sinn des Paulus überhaupt noch getroffen,

<sup>85</sup> Vgl. den lateinischen Text der voraufgehenden Anmerkung. – Ambrosius betont freilich, daß „die Herrlichkeit seiner Fleischwerdung trotzdem unverseht bestehen bleibt, weil er die Wahrheit (oder: Realität), nicht nur den Anschein des Fleisches auf sich genommen hat“. Gedacht ist offenbar an die Bewahrung der Herrlichkeit durch die Sündlosigkeit Jesu.

<sup>86</sup> Fid. IV 3,30 *Sit ergo iuxta humanam condicionem ‚caput Christi deus‘. Non enim dixit ‚caput Christi pater‘, sed ‚caput Christi deus‘, qua divinitas, utpote creatrix, caput est creaturae. Et bene dixit ‚caput Christi deus‘, ut et divinitatem Christi significaret et carnem, hoc est incarnationem, in Christi nomine, in deo autem unitatem divinitatis et magnitudinem potestatis* (167,35 bis 41).

wenn man die Stelle subordinatianisch versteht? Man muß sich an dieser Stelle überhaupt noch keine Gedanken über ein Auseinandertreten von Einzelsinn einer Textstelle und Gesamtsinn einer biblischen Christologie machen. Es geht Ambrosius ja gar nicht um die Ermittlung eines historischen Textsinnes, sondern um methodisch reflektierte Aufmerksamkeit für den heute durch Christus *pro nobis* interpretierten Text. Wenn man diesen bis heute aktuellen systematisch-theologischen Hintergrund dieser Auslegung von 1Kor 11,3 ernst nehmen kann, verliert die Exegese des Ambrosius ein Stück ihrer scheinbaren methodischen Problematik, ihren früher gern beklagten Schein von Willkür oder Regellosigkeit<sup>87</sup>. Davon bleibt natürlich unberührt, daß derjenige, der die systematische Valenz der Zwei-Naturen-Christologie eher kritisch einschätzt, auch die Auslegung des Ambrosius kritischer sehen wird<sup>88</sup>. Auf diese Implikation jener Position aber kann, wiewohl für unseren Gesamtzusammenhang von äußerst gewichtiger Bedeutung, hier nur hingewiesen werden.

Nochmals: Natürlich scheint es auf den ersten Blick tatsächlich so, als ob in unserem Beispiel die betreffende Bibelstelle 1Kor 11,3 einem theologischen Koordinatensystem „supplementiert“ wird – um es etwas deutlicher zu sagen: eine ursprünglich subordinatianisch gemeinte Bibelstelle auf dem Hintergrund der Zwei-Naturen-Christologie zum Argument einer antisubordinatianischen Theologie umgedeutet wird. Aber wird nicht auf zwei Begriffe (nämlich „Gottheit“ und „Fleisch“) gebracht, was anderswo im Neuen Testament präsent ist und sich als sachgemäß<sup>89</sup> erwiesen hat? Man muß an dieser Stelle noch einmal auf

<sup>87</sup> J.B. Kellner, Der heilige Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testaments, Regensburg 1893, 3-6 oder O. Bardenhewer, Geschichte der Altkirchlichen Literatur, 3. Bd.: Das vierte Jahrhundert mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge, Freiburg <sup>2</sup>1923, 527. – Für Erwägungen zu den „Wahrheitsmomente[n] der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn“ vgl. W. Härle, Dogmatik, Berlin/New York 1995, 130-132.

<sup>88</sup> Allerdings ist nochmals daran zu erinnern, daß Ambrosius nur selten jene Terminologie „Natur“ (*natura/φύσις*) verwendet, die seit Schleiermacher angegriffen worden ist (vgl. oben S. 892 Anm. 67/71 bzw. W. Härle, a.a.O., 342-346 oder die abgewogenen Bemerkungen von I.U. Dalferth, Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie, ZThK 84, 1987, 320 bis 344).

<sup>89</sup> „Sachgemäß“ im präzisen Sinne: Als Begrifflichkeit, die den „Gesamtsinn“ bzw. die „Mitte der Schrift“ zum Ausdruck bringt.

jene Beobachtung Hansons zurückkommen, die wir oben (S. 886f.) eher kritisch kommentiert hatten. Hier ist sie dagegen einschlägig: Eine für unseren heutigen Geschmack präzise hermeneutische Rechenschaft über Unterschied und Zusammenhang der Schriftsinne fehlt bei Ambrosius, u.a. deswegen, weil sie nach neuzeitlicher Sicht eine Historisierung der Betrachtungsweise voraussetzt<sup>90</sup>. Aber selbst der hochreflektierte Basilius konnte sich keine sachlichen Hinzufügungen zum Glaubensbekenntnis vorstellen, allenfalls eine thematische Verbreiterung der Diskussion, zum Beispiel über die Gottheit des Geistes: „Unsere Väter haben nämlich dieses Thema nur zum Teil erwähnt, weil es noch nicht zur Debatte stand“<sup>91</sup>. Auf der anderen Seite wird man mindestens ernst nehmen müssen, daß für Ambrosius eine Vermischung von Gottheit und Menschheit in Christus ebenso wie eine Leugnung des einen oder des anderen die Soteriologie aufzulösen drohte, subordinatianische Auslegung Ditheismus implizierte und damit eine theologisch schlechterdings unmögliche Möglichkeit von biblischer Textauslegung darstellte: Wer im Unterschied zum Nizänum die Substanz des Vaters und des Sohnes (vgl. das nizänische ὁμοούσιος) oder deren Gottheit (vgl. das nizänische θεὸς ἀληθινὸς ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ) unterscheidet, lehre zwei Götter<sup>92</sup>. Ambrosius betonte gleich zu Beginn seiner Bücher *de fide*, daß es nur einen Gott

<sup>90</sup> Vgl. als Beispiel seine Erwägungen zur Pluralität der vier Evangelien im Prolog zum Lukaskommentar 1-4 bzw. 7-8 (CChr.SL 14, 1,1-3,67 bzw. 5,109 bis 6,146 Adriaen = H. Merkel, Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche, TC 3, Bern u.a. 1978, 40f.), jetzt ausführlich kommentiert bei T. Graumann, Christus Interpres (s. Anm. 39), 29-46.

<sup>91</sup> Ep. 258,2 διὰ τὸ ἐν παραδρομῇ τοὺς πατέρας ἡμῶν τούτου τοῦ μέρους ἐπιμνησθῆναι: οὐπω τοῦ κατ' αὐτὸ ζητήματος τότε κεκινημένου (CUFr III, 102,18-20); vgl. W. Schneemelcher, Theologie und Dogma, in: La théologie dans l'église et dans le monde, ETC 5, Genf 1985, 57-77 = ders., Reden und Aufsätze. Beiträge zur Kirchengeschichte und zum ökumenischen Gespräch, Tübingen 1991, 198-213: 52f. = 201f. und G. Söll, Dogma und Dogmenentwicklung, HDG I/5, Freiburg u.a. 1971, 70-84.

<sup>92</sup> Fid. V 3,42 *Itaque dicendo patris et filii discretam esse substantiam differentemque deitatem duos utique ipsi deos adserunt* (232,19-21).

gäbe und die Depotenzierung des Sohnes heidnisch sei<sup>93</sup>. Daß auf der anderen Seite die Subordinationaner den Nizänern vorwarfen, drei Götter zu lehren<sup>94</sup>, und der neunizänischen Trinitätstheologie bis heute vorgehalten wird, die Einheit Gottes nicht überzeugend oder jedenfalls nicht genügend expliziert zu haben<sup>95</sup>, kann hier nur angemerkt werden. Jedenfalls scheint mir hier wie auch an vielen anderen Stellen des Werkes *de fide* deutlich, daß von Ambrosius kein abstraktes Koordinatensystem der „Zwei-Naturen-Lehre“ über supplementäre Bibelstellen gelegt wird, sondern im Blick auf den skizzierten Gesamtsinn Stellen in einer gründlichen Argumentation ausgelegt werden<sup>96</sup>.

#### IV. Zum Verhältnis von biblischem Text und theologischer Argumentation

Wir hatten weiter oben aus einer Darstellung über Augustins Predigen den Einwand aufgegriffen, daß dieser Prediger in seinem Predigen – jedenfalls nach der referierten Interpretation – gar nicht theologisch argumentiert und allenfalls eine biblische „Verankerung“ des Gesagten

<sup>93</sup> Fid. I 1,6 *Adsertio autem nostrae fidei haec est, ut unum deum esse dicamus neque ut gentes filium separemus ... neque ut Sabellius patrem confundamus et verbum, ut eundem patrem adseramus et filium* (6f., 2-6).

<sup>94</sup> *Etenim sicut expositio libello inserta redarguit uos, tres omnipotentes deos credendos duxisti[s], tres sempiternos, tres aequales, tres ueros, tres cooperarios, tres consessores, [tres] indifferentes, tres inresolutos, tres nihil impossibilitatis habentes* (Pall., Apol. 128f. = 83f. [fol. 345v, 10-34 = p. 310-312/189f. Gryson]; vgl. SC 267, p. 119f. n. 1-4; vgl. die Kommentierung bei C. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie [s. Anm. 6], 127-133 oder F. Szabo, *Le Christ créateur chez saint Ambroise*, SEA 2, Rom 1968, 31-35).

<sup>95</sup> G.C. Stead, *Why not Three Gods? The Logic of Gregory of Nyssa's Trinitarian Doctrine*, in: H. Drobner/C. Klock, *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, SVigChr 12, Leiden u.a. 1990, 149-163.

<sup>96</sup> Vgl. z.B. die Auslegung von Joh 10,36 in Fid. II 9,78: *Denique ipse dominus dixit: „Et ego memet ipsum sanctifico pro ipsis, ut agnoscas quod et sanctificatur in carne pro nobis et diuinitate sanctificat* (85,43-45: „damit du erkennst, daß er sowohl im Fleisch für uns geheiligt wird als auch durch die Gottheit selbst heiligt“).

deutlich wird, wobei ein die Bibelstellen verbindendes theologisches Koordinatensystem durchschimmert<sup>97</sup>. Scheinbar gilt das auch für Ambrosius: Bereits im Prolog des ersten Buches hat der Mailänder Bischof sehr deutlich formuliert, worum es ihm in seiner Arbeit für den Kaiser ging: „Weniges über den Glauben zu disputieren und eine Menge von Schriftzeugnissen zusammenzusammeln“<sup>98</sup>. Angesichts dieses Interesses würde man erwarten, daß kontroverstheologische Erörterungen (*disceptatio* = διαλογισμός/διατριβή) und wissenschaftliche Distinktionen (*disceptatio* = διάγνωσις) zugunsten von (Schrift-) Belegen (*testimonium* = μαρτυρία)<sup>99</sup> vermieden werden. „Wir beweisen es aber nicht mit unseren, sondern mit himmlischen Zeugnissen“<sup>100</sup>. Die *disputatio* ist dagegen ein „Musterbeispiel verfehlter häretischer Rede“<sup>101</sup>. Theologisch wäre es daher auch gut begründbar gewesen, wenn das eigentliche argumentative Gewicht nicht auf dem Beweisgang des Bischofs, sondern auf den Bibelstellen gelegen hätte: „Aber ich will gar nicht“, redet der Mailänder Bischof seinen *princeps* Gratian an, „daß du dem Beweisgang glaubst, heiliger Kaiser, und unserer Erörterung. Wir wollen die Schriften befragen, wir wollen die Apostel befragen, wir wollen die Propheten befragen, wir wollen Christus befragen“<sup>102</sup>. Die antiphilosophische (d.i. antidialektische) Attitüde der Darstellung ist öfter deutlich: „Sieh“, wie der Glaube über die Beweisgänge das Übergewicht gewinnt: Jene, die wortreich diskutieren, werden Tag für Tag von ihren Genossen im Stich gelassen, die dagegen, die einfältig glauben, wachsen täglich. Es wird nicht den Philosophen geglaubt, sondern es wird den Fischern geglaubt, es wird nicht

<sup>97</sup> S.o. Anm. 20.

<sup>98</sup> Fid. prol. 4 (6,31): *ut de fide pauca disceptem, de testimoniis plura con-  
texam.*

<sup>99</sup> Vgl. die Belege bei C. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (s. Anm. 6), 176f. Anm. 511f.

<sup>100</sup> Fid. III 12,95: *Probamus autem non nostris, sed caelestibus testimoniis* (142,21f.).

<sup>101</sup> T. Graumann, Christus Interpres (s. Anm. 39), 206-211.

<sup>102</sup> Fid. I 6,43 (18,3-6): *Sed nolo argumento credas, sancte imperator, et nostrae disputationi. Scripturas interrogemus, interrogemus apostolos, interrogemus prophetas, interrogemus Christum.*



den Dialektikern geglaubt, sondern den Zöllnern“<sup>103</sup>. Trotzdem hat sich der Autor nicht streng an diese eigenen Vorgaben gehalten und die Attitüde dadurch ein Stück weit als solche entlarvt<sup>104</sup>: Ambrosius argumentiert beispielsweise mit der „logischen Folge des Gottesbegriffs“<sup>105</sup>. Er preist an einer Stelle den „Reichtum geistlicher Erkenntnis“, der es dem Bischof erlaubt, daß er „ausholt und abschweift, um die Arianer durch Beweise zu fangen“<sup>106</sup> – und entsprechend erinnern viele Passagen seiner Schrift eben doch an eine *disceptatio* bzw. διατριβή oder einen διαλογισμός. „Sammle entweder Wahrheit aus Schriftbelegen oder aus Beweisgängen ..., obwohl die Beweisgänge sich den von Menschen vorgebrachten Schriftzeugnissen unterzuordnen pflegen“<sup>107</sup>. Den Prolog des zweiten Buches schließen neun christologische *reductiones ad absurdum*<sup>108</sup> ab, und etwa in der Mitte des fünften Buches finden sich gar sechs klassisch aufgebaute Schlüs-

<sup>103</sup> Fid. I 13,84 *Vide, quam fides argumentis praeponderet: illi cottidie a suis consortibus deseruntur, qui copiose disputant, isti cottidie crescunt, qui simpliciter credunt. Non creditur philosophis, creditur piscatoribus, non creditur dialecticis, creditur publicanis* (37,46-50).

<sup>104</sup> G. Madec, Saint Ambroise et la Philosophie, EAUG, Paris 1974 bzw. A. Lenox-Conyngham, Ambrose and Philosophy, in: L.R. Wickham and C.P. Bammel (Hg.), *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity. Essays in Tribute to G.Chr. Stead in Celebration of his 80<sup>th</sup> Birthday*, 9<sup>th</sup> April 1993, SVigChr 19, Leiden 1993, 112-128.

<sup>105</sup> Fid. III 3,18 *Aut si non conveniunt, nega deum, ut neges, quae deo sunt consequentia!* (114,22f.).

<sup>106</sup> Fid. III 10,68 *Dat tamen intellectus spiritalis ubertas, ut excurrere et evagari ad concludendos libeat Arrianos, ...* (133,50f.).

<sup>107</sup> Fid. I 11,68 *Aut testimoniis aut argumentis collige veritatem* (29,3) bzw. 11,70 *Superest, ut et argumentis veritas colligatur, quamquam etiam humanis testimoniis argumenta cedere soleant* (30,18f.).

<sup>108</sup> Fid. II Prol. 14 (62,88-94): *De qua, ut ad summam loquar, definitiones istae sunt, quae non queunt solui: si ex nihilo est, non est filius; si creatura est, non est creator; si factura est, non est omnium factor; si discens, non praecognitor; si accipiens, non perfectus; si proficiens, non est deus; si dissimilis, non imago; si per gratiam, non per naturam; si bonitatis expers, auctor malitiae!* Vgl. auch die Schlußreihe in Fid. II Prol. 5-6: *Itaque principium fidei nostrae est scire quod 'genitus' est dei filius. Si genitus non est, nec filius est ... Si creatura est, deus non est, si deus non est, nec vita est, si non est vita, nec veritas est. Ergo tria illa, id est generatio, filius, unigenitus, principaliter et proprie indicant ex deo filium* (59,32-38).

se mit jeweils zwei *propositiones* und einer *conclusio*<sup>109</sup>. Im fünften Buch werden streng logisch vier Arten von Unmöglichkeit unterschieden und durch Beispiele illustriert<sup>110</sup>. Der inkriminierte Begriff *distinctio* schließlich kommt häufiger zur Anwendung, um Vater und Sohn in rechter Weise zu unterscheiden, ohne sie zu trennen<sup>111</sup>. An einer Stelle imaginiert der Mailänder Bischof sogar seine einstige Berufssituation als Jurist: „Wir wollen also vor dem Gericht sehen, wer die bessere Argumentation hat, ich oder du!“<sup>112</sup> und führt einen Wortwechsel zwischen dem homöischen Theologen und dem Richter (Christus) vor, bei dem allein mit Bibelstellen die Widerlegung durchgeführt wird<sup>113</sup>. Es schließt sich sogar ein freilich sehr kurzes „Berufungsverfahren“ an; der Richter widerlegt den Kläger<sup>114</sup>.

Gekappt ist also bei Ambrosius nicht eine „argumentative Basis“, sondern allenfalls – um die dabei angedeutete, aber nicht restlos befriedigende Baum-Metaphorik etwas konsequenter durchzuführen – die letzten Verästelungen einer nach dem Geschmack des Bischofs lediglich in sich selbst verliebten Diskussion: Die Theologie beruht auf einer biblischen Basis, die argumentativ entfaltet wird. Am Schluß allen Nachdenkens und Lesens steht aber für Ambrosius das Gotteslob; das *mysterium* der Trinität ist letztlich nicht verstehbar, sondern verdient die Anbetung: „Groß ist also das Geheimnis Christi, das sogar die Engel verwunderte; und daher sollst du ihn verehren und sollst nicht

<sup>109</sup> Fid. V 11,137-142 (267,42-59); als Beispiel § 137 *Filius ergo et deus maiestatis et dominus maiestatis. Sed non creaturis subiecta maiestas. Non ergo creatura filius*. Der Schluß ist nach antiken (vgl. Ps.-Apul., Herm. 2/3 [BSGRT 190,9-191,15 Moerschini]) und modernen Logikregeln gültig, wenn seine Prämissen stimmen; das hätten die Homöer für die erste Prämisse natürlich bestritten!

<sup>110</sup> Fid. V 5,48 (173,1-9).

<sup>111</sup> Z.B. in Fid. IV 8,91 (188,10).

<sup>112</sup> Fid. II 12,101 *Videamus ergo ante iudicium, quis causam meliorem habeat, ego an tu* (94,6f.); zur Ausbildung des Ambrosius vgl. C. Marksches, Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie (s. Anm. 6), 43-45 (Literatur).

<sup>113</sup> Fid. II 13,108-119 (97,1-99,52).

<sup>114</sup> Fid. II 14,124-127 (101,5-14).

als ein Knecht den Herrn geringer machen (als er in Wahrheit ist)<sup>115</sup>. Selbst die *substantia trinitatis*, über die man im vierten Jahrhundert disputiert, ist *incompraehensibilis et inenarrabilis*<sup>116</sup>.

### V. Eine Schrifttheologie?

In seiner Schrift über den Glauben schließt Ambrosius eine längere Passage mit der Bemerkung ab: „Schließlich erläutern sich die göttlichen Worte selbst“<sup>117</sup>. Man denkt unwillkürlich an die reformatorische Maxime über die *scriptura sacra sui ipsius interpretes*<sup>118</sup>. Ist Ambrosius also ein Schrifttheologe? Oder eher ein biblischer Theologe? Die Anwendung solcher im Kontext der Auseinandersetzungen des sechzehnten und achtzehnten Jahrhunderts geprägter Begriffe auf spätantike Zusammenhänge ist bekanntlich nicht unproblematisch, hat aber – wie wir schon sagten (S. 878) – eine gewisse heuristische Funktion. Da über den Begriff „biblische Theologie“ in den letzten Jahren eine sehr ausführliche Diskussion geführt worden ist, beschränken wir uns hier auf den ersten Ausdruck. Zwei Fragen wären aber in jedem Fall vor einer Antwort zu klären: Zunächst, was wir unter einem „Schrifttheologen“ verstehen wollen und dann, ob es nur um das Selbstverständnis des Ambrosius oder auch um eine heutige Beurteilung dieses Selbstverständnisses gehen soll. Ich möchte vorschlagen, unter einem Schrifttheologen einen solchen Theologen zu verstehen, der nicht nur eine biblische Basis für seine Überlegungen reklamiert (das tun ja nahezu alle christlichen Theologen), sondern diesen Prozeß durch die Selbstausslegung der Schrift bzw. die Selbstausslegung Chri-

<sup>115</sup> Fid. IV 2,26 *Grande ergo ‚mysterium Christi‘ (Kol 4,3), quod stupuerunt et angeli; et ideo venerari debes et domino famulus derogare non debes* (165,64-66).

<sup>116</sup> Fid. IV 8,91 (188,107f.).

<sup>117</sup> Fid. III 13,106: *Denique ipsa se explanant verba divina* (145,21f.).

<sup>118</sup> M. Luther, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum* (1520), WA 7, 97,23; vgl. auch G. Gloege, *Gnade für die Welt. Kritik und Krise des Luthertums*, Göttingen 1964, 44f. sowie E.-W. Kohls, *Luthers Aussagen über die Mitte, Klarheit und Selbsttätigkeit der Heiligen Schrift*, LuJ 40, 1973, 46-75: 51-54.

sti für gesteuert hält. Wenn man diese Definition zugrundelegen will, dann hat sich der Mailänder Bischof ganz offensichtlich für einen Schrifttheologen gehalten. Zu beurteilen, ob er es tatsächlich auch gewesen ist, überschreitet die rein historische Aufgabe und erfordert biblisch-theologische, neutestamentliche und systematische Überlegungen zur neunizänischen Trinitätstheologie und zur Zwei-Naturen-Christologie, die wir hier selbstverständlich nicht entfalten können<sup>119</sup>. Insofern bleibt im strengen Sinne im Kontext dieses Aufsatzes eine Hypothese, daß der Anspruch des Ambrosius, Schrifttheologe zu sein, zu Recht bestanden hat.

#### *VI. Schluß: Theologie als „Auslegung der heiligen Schrift“ im vierten Jahrhundert?*

Ambrosius ist, wie wir sahen, davon überzeugt gewesen, daß seine theologische Argumentation nicht nur auf biblischen Zeugnissen basierte, sondern durch sie kontrolliert, normiert, ja generiert wird. Er hat sich bemüht, den Sinn biblischer Textpassagen jenseits von atomisierender Zitation, die im vierten Jahrhundert teilweise verbreitet war<sup>120</sup>, im Kontext eines „Gesamtsinnes“ herauszupräparieren und die Aufmerksamkeit seiner Leser wie die seiner theologischen Gegner von den reinen Diskussionen über theologische Schlagworte bestimmter trinitätstheologischer oder christologischer Konzeptionen zu den Schrifttexten zurückzulenken.

Wir haben den Zusammenhang von biblischer Textauslegung und theologischer Argumentation bei einem Autor des vierten Jahrhunderts in den Blick genommen. Daß Ambrosius oder irgendein anderer Autor der theologischen Auseinandersetzungen dieses Jahrhunderts seine Aufgabe darin gesehen hätte, „durch ein Konglomerat von homiletischen Trivialitäten und massenhaften Bibelziten sein Publikum in jenen Dämmerzustand zu versetzen, der so gern mit Erbauung ver-

<sup>119</sup> Vgl. aber C. Marksches, Überlegungen zur Einheit der kappadozischen Trinitätstheologie (erscheint im MJTh X zur Trinitätstheologie, Marburg 1998).

<sup>120</sup> M. Simonetti, *Biblical Interpretation in the Early Church* (s. Anm. 5), 122.

wechselt wird“<sup>121</sup>, wird nur der behaupten können, dem ein Sensorium für den Zusammenhang von theologischer Argumentation und biblischem Text fehlt. Martin Tetz hat vor einiger Zeit für Athanasius gezeigt, daß dieser Autor „geradezu ein klassischer Fall der ‚Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift‘“ in einem engeren wie weiteren Sinne des Wortes „Auslegung“ genannt werden könne<sup>122</sup>. Unser Beitrag wollte dies für Ambrosius nachweisen. Ich meine, daß wir die arianische, richtiger trinitätstheologische (und später dann: christologische) Kontroverse wieder mehr als einen Streit wahrnehmen sollten, der auch um die Auslegung von Bibelstellen geführt wird, wobei die je nach literarischem Genre verschiedene Rolle dieser Bibelstellen in der Argumentation keineswegs mit dem recht unglücklichen oder mindestens arg verunklarenden Stichwort „supplementär“ beschrieben werden sollte. Ambrosius, aber auch seine Gegner, haben ihren spezifischen Platz in dieser besonderen ‚Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift‘. Das schließt dann natürlich die Überprüfung der damals intendierten Bezüge auf heilige Schrift nicht aus, weder bei Ambrosius noch bei Athanasius. Eine solche Überprüfung, die sich vor der Kritik um das Verstehen bemüht, ist zu allen Zeiten das *Proprium* evangelischen Umgangs mit der Geschichte gewesen. Otfried Hofius erinnert den Patristiker mit seinen neutestamentlichen Arbeiten an dieses *Proprium* und an die Wahrheitsfrage, die bei aller historischen Arbeit nicht dispensiert werden darf.

<sup>121</sup> So über die Osterfestbriefe des Athanasius E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius VIII: Von Nicaea bis zu Konstantins Tod, NKWG.PH 1911, 367 bis 426: 367 = ders., Gesammelte Schriften III, Berlin 1959, 188-264: 188.

<sup>122</sup> M. Tetz, Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien, ZKG 90, 1979, 304-338 = ders., Athanasiana. Zu Leben und Lehre des Athanasius, BZNW 78, Berlin/New York 1995, 23-60, besonders 60; W. Schneemelcher, Der Schriftgebrauch in den ‚Apologien‘ des Athanasius, in: M. Brecht (Hg.), Text – Wort – Glaube, Studien zur Überlieferung, Interpretation und Autorisierung biblischer Texte, Festschrift Kurt Aland, AKG 50, 209-219 = in: W. Schneemelcher, Reden und Aufsätze (s. Anm. 91), 126-135.